



## Archives de sciences sociales des religions L'héritage des *Formes*

---

# La Religion de l'humanité. Notes sur l'anthropocentrisme durkheimien

*The Religion of Humanity. Notes on Durkheim's Anthropocentricity*

José A. Prades

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23041>

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Référence électronique

José A. Prades, « La Religion de l'humanité. Notes sur l'anthropocentrisme durkheimien », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], L'héritage des *Formes*, mis en ligne le 19 juillet 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23041>

---

## La Religion de l'humanité. Notes sur l'anthropo-centrisme durkheimien / The Religion of Humanity. Notes on Durkheim's Anthrocentricity

In: Archives des sciences sociales des religions. N. 69, 1990. pp. 55-68.

---

Citer ce document / Cite this document :

Prades José A. La Religion de l'humanité. Notes sur l'anthropo-centrisme durkheimien / The Religion of Humanity. Notes on Durkheim's Anthrocentricity. In: Archives des sciences sociales des religions. N. 69, 1990. pp. 55-68.

doi : 10.3406/assr.1990.1314

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr\\_0335-5985\\_1990\\_num\\_69\\_1\\_1314](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1990_num_69_1_1314)

---

## LA RELIGION DE L'HUMANITÉ NOTES SUR L'ANTHROPOCENTRISME DURKHEIMIEN

*A first study of Durkheim's personal convictions has convinced us of the decisive importance of his Jewish origins and his religion of humanity. Based on his own "inclusive" and "dynamogenic" conceptions of religion, it can be stated in fact that Durkheim was instilled with genuine religious faith. This article proposes to return in a bit more detail to the question of exploring the way in which Durkheim was himself a believer in the religion of humanity. It attempts to trace back first to one of the most immediate sources of this religiosity, from a brief analysis of the Durkheimian interpretation of Saint Simon's writings. It then studies the theoretical status of this form of transcendent dualism which transmutates the theocentricity of the Yavehic faith into an anthropocentricity which is just as radically religious.*

Au terme d'une étude récente sur la théorie de la religion chez Durkheim, nous avons tenté d'approcher son système de convictions personnelles les plus profondes, son attitude devant ce qui est vraiment sacré pour lui, bref, sa foi (1) religieuse (Prades, 1987 : 297-312). En tenant compte de sa propre conception « inclusive » et « dynamogénique » de la religion et persuadé de l'importance capitale de cette analyse pour comprendre le sens et la portée de l'œuvre du sociologue, nous avons considéré alors deux éléments fondamentaux de la religiosité durkheimienne : sa souche juive et sa religion de l'humanité.

Parler de la religiosité durkheimienne peut paraître une chose étrange. Elle l'est réellement pour plusieurs raisons. La foi de Durkheim est celle d'un intellectuel qui a élaboré un système de convictions composé de nombreuses variables qui s'interpénètrent de façon critique et complexe. Ce système n'est jamais exprimé de façon méthodique. Il apparaît par bribes au long de son œuvre, au gré des contextes et des circonstances qui le porteront à mettre en évidence tantôt un élément, tantôt un autre. D'où la difficulté de retracer le portrait de ce système dans les proportions qui sont les siennes et qui dévoilent vraiment la personnalité profonde de son auteur.

Il s'agit par ailleurs d'une religiosité fondamentalement implicite. Durkheim, on le sait, est un adhérent de la Libre pensée (Lukes, 1972 : 535) et un militant de la laïcité (Lukes, 1972 : 358) qui se voit lui-même comme un esprit rationaliste et comme un savant (*Règles* : 74). Un savant qui se bat constamment pour observer les faits sociaux comme des « choses » en proclamant que « le sentiment est objet de science, non le critère de la vérité scientifique » (*Règles* : 127). Son éducation et son tempérament « ennemi des épanchements faciles » le porteront à replier « en lui des élans qui gardèrent la pudeur de s'exprimer » (Davy, 1960a : 16 et 17). Il n'étalera donc pas ses attitudes et ses convictions intimes et décisives. Elles ne seront pas moins présentes et agissantes tout au long de son œuvre. Il faut dès lors essayer de les retracer systématiquement, en tâchant de saisir leur noyau essentiel et l'ensemble des nuances qui les constituent.

Nous espérons avoir l'occasion de revenir sur l'impact de l'expérience juive d'Émile David Durkheim. Le présent texte porte sur l'autre volet, son anthropocentrisme radical, sa croyance en « la religion de l'humanité ».

## AUX SOURCES DE LA RELIGION DE L'HUMANITÉ

### *Le contexte*

Le sociologue ne saurait pas faire exception. Il est lui-aussi un fils de son temps et, en grande partie certes, un produit de sa culture. Quels sont, dans ses grands traits, les éléments décisifs du contexte intellectuel qui a entouré la jeunesse de Durkheim ? (2).

Sous l'Ancien Régime, l'Église dominait le paysage spirituel et requérait l'appui du bras séculier dès qu'elle en ressentait le besoin, comme le montre sans ambages l'histoire de l'Inquisition. Dès le XVI<sup>e</sup> siècle (Montaigne) et le XVII<sup>e</sup> siècle (Spinoza), une réaction s'amorce chez les penseurs européens. Mais c'est surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle, avec le triomphe de la philosophie des Lumières, qu'on assiste au développement d'une nouvelle conception du monde, d'une nouvelle spiritualité humaniste et séculière.

Le siècle des lumières, situé dans une trajectoire sociale et culturelle très précise, est un phénomène typiquement européen. C'est Locke et l'essor du déisme en Angleterre. C'est Leibniz et Kant qui patronnent l'Illuminisme en Allemagne. Les idées nouvelles des philosophes éclairés se développent en Italie, en Russie, au Portugal, en Pologne. Mais c'est tout particulièrement en France où ces idées nouvelles produiront au milieu du siècle une véritable explosion des mentalités, avec *L'esprit des lois* de Montesquieu, les premiers volumes de *L'Encyclopédie*, *Le siècle de Louis XIV* de Voltaire, les deux *Discours* de Rousseau.

Parmi ces idées et ces valeurs nouvelles, on trouve certes les thèmes du progrès, du bonheur, de la civilisation, de l'utilité. Mais il y a, surtout, ceux de la bienfaisance, de la philanthropie et du cosmopolitisme et avec eux le thème capital de la modernité : celui de la position centrale de l'individu et de l'humanité. Dominée par les conceptions théocentriques de la religion, même si la

théologie traditionnelle est en pleine décadence, la modernité percevra généralement cette nouvelle conception du monde comme une sorte d'irreligion. Il sera rare, en effet, de la percevoir comme une nouvelle forme de religiosité anthropocentrique fondée sur le respect absolu et inconditionnel de la dignité humaine.

Certes, quelques radicaux, surtout en France, exclueront la croyance en Dieu. Mais, la tendance humaniste sera généralement bourgeoise et tolérante. Les devoirs envers Dieu, dira Kant, doivent être compris comme des devoirs envers les hommes. L'humanité deviendra, en même temps qu'une vertu, un objet de connaissance. L'humaniste ne sera donc pas considéré comme une personnalité religieuse, mais comme un « philanthrope », un « cosmopolite » qui veut comprendre et respecter tous les hommes, tous les peuples, toute l'humanité.

Dans cette mouvance, ce sont surtout Saint-Simon et Comte qui vont introduire et développer l'idée de la religion de l'humanité en France et dans la société moderne. Tous deux ont proclamé un idéal et un besoin à la fois laïc et religieux (le « nouveau christianisme », « le culte du Grand Être de l'Humanité »).

Durkheim, « depuis le début » (Lukes, 1972 : 77), a subi très profondément l'influence de Comte et, comme celui-ci, celle de Saint-Simon (3). Ayant étudié avec quelque détail les deux œuvres (4), il consacra une étude complète de l'œuvre de Saint-Simon (*Le Socialisme*) et une série de leçons à Comte. Malheureusement (Lukes, 1972 : 277), le projet de Durkheim de publier un volume sur *Les Origines de la Sociologie* (Montesquieu, Hobbes, Rousseau, Condorcet, Saint-Simon, Comte, Spencer) n'a pas laissé de trace écrite.

Parmi tous ces auteurs qu'il connaissait bien, Durkheim considérait Saint-Simon comme le créateur, et Comte comme le fondateur de la sociologie. « C'est à Saint-Simon que revient l'honneur d'en avoir, le premier, donné la formule [science sociale]... C'est seulement avec Auguste Comte que le grand projet, conçu par Saint-Simon, commence à devenir une réalité. En un sens, on peut dire que toutes les idées fondamentales de la sociologie comtiste se trouvaient déjà chez Saint-Simon. Mais Comte ne se borna pas à faire entrevoir comment elles pouvaient servir de base à toute une science ; cette science, il voulut la faire. Il en définit la méthode et en constitua les cadres » (« La Sociologie en France au XIX<sup>e</sup> siècle » : 115 et 118) (5).

Voilà donc le contexte général de la genèse de cette nouvelle « religion de l'humanité ». Considérons maintenant les idées et les convictions personnelles de Durkheim à ce sujet. Pour demeurer sur un terrain précis, reprenons la lecture et la critique durkheimiennes de Saint-Simon.

Durkheim professa à Bordeaux, « de novembre 1895 à mai 1896 » (Mauss, 1978 : 17), son cours sur le socialisme. Ce cours comprend deux parties. La première étudie la définition et les origines du socialisme. La deuxième est consacrée à la doctrine de Saint-Simon et à l'école saint-simonienne (6). Dans cette deuxième partie, Durkheim expose les vues de Saint-Simon à propos de « l'internationalisme et la religion » (onzième et douzième leçons) et présente ses propres « conclusions critiques » (leçons douze à quatorze).

*La lecture de l'œuvre de Saint-Simon*

Durkheim fait un bref historique de l'évolution de la pensée de Saint-Simon (7) et constate la continuité fondamentale de ses idées. Celles-ci se distinguent de façon importante de celles de quelques devanciers comme, par exemple, l'Abbé de Saint-Pierre. La différence essentielle, selon Durkheim, c'est que la pensée de ce dernier est « utopique », tandis que celle de Saint-Simon a un caractère méthodique et une base historique et « scientifique ».

La question centrale de la pensée saint-simonienne est le développement de ce qu'il appelle l'industrialisme. Celui-ci implique la thèse internationaliste. « Le grand moment moral qui doit faire passer la société [...] au régime le plus avantageux à la majorité de la société, ne peut s'effectuer qu'en étant commun aux peuples les plus éclairés » (Saint-Simon, *Système industriel*, VI, 80). Durkheim commente : « on dirait qu'il prophétise l'Internationale » (*Socialisme* : 190) et fait remarquer que cette organisation ne doit pas rester enfermée dans les limites du continent européen, mais qu'elle est destinée à s'étendre peu à peu de manière à embrasser toute l'humanité. « Le régime industriel sera l'organisation définitive de l'espèce humaine » (Saint-Simon, *Système industriel*, VI, 81).

Sur la base de ce principe premier, Durkheim scrute les nuances de la pensée saint-simonienne concernant sa justification historique et théorique. Il rencontre ainsi, avec surprise, une conclusion qui constitue une nouvelle partie du système saint-simonien : l'exigence d'une religion de l'humanité. « Il ne faut pas croire que le lien temporel, très positif et très précieux qui existe entre eux [les États européens] [...] peut dispenser d'un lien spirituel » (Saint-Simon, *Système industriel*, VI, 53). Ce n'est pas assez qu'ils coopèrent industriellement, il faut qu'il existe entre eux une communion spirituelle. Cette communion spirituelle ne peut être assurée que par une religion commune à toute l'humanité.

Cette religion, poursuit Durkheim en approuvant les thèses de Saint-Simon (8), sera l'âme de tout le mécanisme industriel, la pièce maîtresse du système. En quoi consistera cette religion ?

Le *Nouveau christianisme*, écrit en 1824, expose les idées religieuses de Saint-Simon, idées qui selon Durkheim n'ont cessé d'éclore « à toutes les périodes de son développement intellectuel » (*Socialisme* : 195). Ces idées religieuses ne se sont jamais opposées à celles du « fondateur de la philosophie positive ». Au contraire, elles ont des fonctions complémentaires. Dans quel sens ? C'est simple. La philosophie est une synthèse des sciences, la découverte de la loi primordiale qui domine l'univers. La religion a la même fonction, combattre le particularisme, assurer l'unité. Ainsi, dans le monde occidental, le christianisme fait partie de la vie tout au long du Moyen-Âge jusqu'à ce qu'arrive, avec Luther, une grande dispersion des consciences. Il faudra par la suite refaire et développer cette unité (9). D'où la nécessité d'un « Nouveau christianisme », qui réponde aux besoins de notre temps, la société industrielle.

Qu'est-ce qui doit être nouveau dans cette religion ? Retenons deux éléments fondamentaux : a) La première place revient à l'humain et la partie centrale de cette religion (10) revient dès lors à la morale. La doctrine philanthropique est pour Saint-Simon ce qu'il y a d'essentiel dans la religion. Une religion qui a un

objectif fondamentalement terrestre : « procurer à l'espèce humaine le plus haut degré de félicité » (Saint-Simon, *Système industriel*, VII, 148) ; b) La place de Dieu change de sens. Dieu est constamment affirmé, dit Durkheim, mais dans un autre sens. Il se confond, en fin de compte, avec les choses. La religion saint-simonienne est un panthéisme.

### *La critique durkheimienne*

Sans hésitation, Durkheim donne raison à Saint-Simon sur le fond de son argumentation. « Il a parfaitement montré : 1°) que l'industrie avait été jusqu'à présent placée sous la dépendance de pouvoirs qui la dépassaient ; 2°) que ces pouvoirs [le christianisme traditionnel] régressaient irrémédiablement ; 3°) que cette situation était malade et qu'elle était la cause de la crise dont nous souffrons ». Bref, « nous sommes en présence d'une loi historique qui domine tout le développement de nos sociétés et qui doit d'elle-même, si elle est bien interprétée, nous dire le secret de l'avenir » (*Socialisme* : 215-16).

Durkheim se montre donc entièrement d'accord avec la nécessité de la religion de l'humanité comme fonction régulatrice, sans laquelle les appétits se dérèglent et l'ordre économique se désorganise. Il insiste également sur la nécessité de ce pouvoir spirituel qui ne peut s'imposer par la violence matérielle, mais par son ascendant moral. Il se dit persuadé de ce qu'aujourd'hui comme hier, ce sont des forces sociales, des autorités morales, des forces collectives qui doivent exercer ce pouvoir spirituel, cette fonction régulatrice. En un mot, Durkheim est d'accord avec Saint-Simon sur la nécessité et la pérennité de la religion pour la survie et pour le développement de la société humaine.

La critique de Durkheim porte sur un point particulier qui n'est pas moins essentiel. Il reproche à Saint-Simon de fonder la foi religieuse d'une façon un peu artificielle. Il la fonde en effet sur le sentiment d'une sorte d'unité cosmique. L'erreur de Saint-Simon, écrit Durkheim, c'est d'ignorer la nature des forces morales capables d'instituer, de faire accepter et de maintenir la discipline nécessaire pour le développement de l'organisation industrielle. En fin de compte, Saint-Simon et ses disciples (ceux-ci de façon plus claire et plus grossière) se contredisent eux-mêmes. Le panthéisme, la confusion entre le divin et le terrestre, empêche de saisir le besoin d'une force morale capable de fournir la discipline indispensable, que « ce Dieu d'un tel panthéisme » ne saurait pas fonder.

Durkheim n'a cessé de montrer une grande admiration pour la pensée saint-simonienne (11). Il accorde, en effet, « qu'il est peu de doctrines plus riches en aperçus féconds » et constate que la pensée saint-simonienne est à la source de la sociologie, de la rénovation religieuse, du socialisme (*Socialisme* : 251).

Dans cette perspective, Durkheim critique les limites et les insuffisances de cette pensée féconde, non pas pour lui opposer une fin de non-recevoir, mais pour essayer de l'améliorer et de la rendre efficace. « Notre conclusion, c'est donc que si l'on veut faire faire un pas en avant à toutes ces théories pratiques qui n'ont pas

beaucoup avancé depuis le commencement du siècle, il faut s'astreindre, par méthode, à tenir compte de ces tendances différentes, et en chercher l'unité. C'est ce que Saint-Simon avait tenté ; c'est son entreprise qu'il faut reprendre et, à cet égard même, son histoire peut servir à nous montrer la voie. Ce qui a causé l'échec du saint-simonisme, c'est que Saint-Simon et ses disciples ont voulu tirer le plus du moins, le supérieur de l'inférieur, la règle morale de la matière économique. Ce qui est impossible. Le problème doit donc se poser ainsi : chercher par la science quels sont les freins moraux qui peuvent réglementer la vie économique, et, par cette réglementation, contenir les égoïsmes, et par conséquent permettre de satisfaire les besoins » (*Socialisme* : 253).

Cette brève analyse de la présentation et de la critique que fait Durkheim de la pensée saint-simonienne nous mène à tirer quelques conclusions importantes sur le propos fondamental de notre étude.

Durkheim se différencie de Saint-Simon et des saint-simoniens par sa retenue et par son esprit scientifique. Sa retenue l'amène à être moins explicite et moins enthousiaste. Ceux-là n'hésitaient pas à parler à tout bout de champ de la nouvelle religion, des nouveaux prêtres, des nouveaux dogmes, des nouveaux cultes qu'elle implique... Durkheim est beaucoup plus réservé à ce niveau. Il n'utilisera pratiquement jamais ce langage. Nous aurons l'occasion de le constater au long de notre travail. L'esprit scientifique de Durkheim l'amène à développer par ailleurs de façon bien plus approfondie sa systématisation socio-religiologique et en particulier sa thèse centrale sur l'explication de la religion (Prades, 1987 : 193-283).

Sur le plan des convictions profondes, Durkheim reste saint-simonien. Il croit, comme lui, très sincèrement, à la nécessité de la religion comme force morale régulatrice de la vie sociale. La religion est une nécessité sociale de tous les temps et de toutes les formes de civilisation, y compris celle de la société industrielle moderne, laquelle ne saurait surmonter la crise profonde qui la menace de mort (12) sans développer une puissante vie religieuse. Comme Saint-Simon, Durkheim croit enfin que cette religion ne peut être autre, dans la société moderne, qu'une religion de l'humanité.

## STATUT THÉORIQUE DE L'ANTHROPOCENTRISME DURKHEIMIEN

L'expression « religion de l'humanité » est peu utilisée de nos jours. On parlera plutôt de « religion civile » ou encore de « religion politique ». Une première exploration du concept de « religion civile » s'est avérée trop longue et reste actuellement en chantier. Nous nous limiterons donc à présenter ici les résultats d'une brève analyse du concept de « religion politique » (Apter, 1963). Elle permet de découvrir l'importance de la distinction entre deux perspectives théoriques — politologique et religiologique — pour l'étude de la relation entre nos deux termes-clés « religion » et « humanité ».

### *Une perspective politologique*

Au point de départ, Apter propose une typologie de base composée par trois types fondamentaux de systèmes religieux : « la religion théocratique », « la



religion ecclésiastique » [church religion], « la religion politique ». Il explicite d'entrée de jeu sa perspective intellectuelle en se situant du point de vue « des réflexes religieux de l'État ». Dans cette perspective, il fonde sa typologie sur un critère très précis : la place qu'occupe l'État — le pouvoir politique central d'une société donnée dans la définition du sacré. En faisant une rétrospective historique, il pose que cette place occupée par l'État présente trois formes : une place indifférenciée, une place distincte, une place déterminante.

L'État occupe une place *indifférenciée* dans « la religion théocratique », où les associations politiques ne se distinguent vraiment pas des associations religieuses. C'est le cas, par exemple, de la plupart des sociétés primitives, ainsi que de certaines sociétés classiques (Grèce, Rome) ou modernes (monde islamique). Aucune instance sociale particulière n'y assume le droit de définir le sacré.

L'État *se distingue* des églises, dans « la religion ecclésiastique ». C'est le cas par exemple de la plupart des sociétés occidentales modernes, caractérisées par la séparation stricte entre les institutions séculières et religieuses, étant entendu que seules celles-ci ont le droit — et le monopole de fait — d'établir la définition du sacré.

L'État occupe enfin une place *déterminante* dans la définition du sacré, lorsque c'est lui qui se présente comme la source du sens et l'objet ultime des finalités des citoyens. On arrive ainsi à « la religion politique » qui se développe par exemple dans certaines nations nouvelles et dans certains systèmes politiques particuliers (nazi, communiste, etc.).

Ce concept de « religion politique » dans la typologie d'Apter, correspond-il à celui de « religion de l'humanité » ? La réponse semble positive à première vue, puisqu'il s'agit dans les deux cas d'identifier le sacré avec des instances proprement humaines. Une analyse plus approfondie de la question invite cependant à se montrer prudent. Il ne s'agit en effet pas de deux concepts identiques. Leurs similitudes et leurs différences restent à être établies au niveau empirique, mais il faut d'abord tenir compte du système théorique à l'intérieur duquel se situe chacun de ces deux concepts.

A nos yeux, l'intérêt du concept de « religion politique » que propose Apter c'est de poser la question et d'annoncer une ligne de réponse à l'intérieur d'une problématique théorique où interviennent des variables sociologiques, politiques et religieuses (13). Cet intérêt nous semble cependant limité pour ce qui est notre propos central ici : déterminer le statut du concept de « religion de l'humanité » à l'intérieur d'une typologie théorique capable de rendre compte de l'ensemble des concepts de religion.

En effet, au départ, Apter se pose un problème bien précis : comprendre les attitudes et les comportements de ce qu'il appelle « les nouvelles nations ». Il se donne une tâche centrale en conséquence : construire le concept théorique de « religion politique ». Ce concept théorique, son contenu et son caractère explicatif, ont été construits à partir de paradigmes élaborés dans le cadre méthodologique et dans les catégories théoriques propres à la science politique.

Certes, il faudrait approfondir de possibles connexions (14) avec la problématique religieuse. Mais celles-ci opèrent dans la perspective d'une théorie de l'État et non pas dans celle d'une théorie de la religion. La catégorie « religieuse »

est mise en relation avec un ensemble de catégories « politiques » dans le but d'éclairer celles-ci et non pas la catégorie proprement « religieuse ».

Le point de départ, la problématique, le paradigme référentiel, l'outillage conceptuel et explicatif, bref, la théorie et la méthodologie politologiques adoptées par Apter révèle l'intérêt de cette perspective. En effet, la religion, toute religion, peut et doit être étudiée de ce point de vue, afin de découvrir la fonction politique qu'elle exerce à l'intérieur du système social où elle existe. Cette perspective, indispensable, ne rend compte que d'un versant des rapports entre « religion » et « humanité ». En fait elle apporte des éclaircissements sur la fonction politique spécifique d'une forme de religiosité spécifique. Elle ne parvient pas à élucider le sens dans lequel « la religion politique » exerce des fonctions différentes des autres types de religion (« théocratique », « ecclésiastique »). Elle ne se pose pas la question, pour nous fondamentale, de comprendre la signification anthropologique de la vie religieuse, d'élucider les similitudes et les différences essentielles qui existent entre la « religion de l'humanité » et les autres types de religion et les conséquences de ces similitudes et de ces différences pour la vie personnelle et collective des êtres humains.

### *Une perspective religiologique*

La problématique et la méthodologie de Durkheim, tout comme celle d'Apter, implique des catégories religieuses, sociales et politiques. Le centre d'intérêt du sociologue n'est pas d'ordre socio-politique. Il est d'ordre socio-religiologique, dans la mesure où il vise l'élaboration systématique d'une théorie générale, conceptuelle et explicative, des relations entre « société » et « religion » (Wach, 1955 : 15). C'est donc avec cette perspective qu'on essaiera de déterminer ici le statut théorique du concept de religion de l'humanité en tant que forme particulière de l'ensemble des formes de religion.

Sans entrer dans les détails et sans donner à la question l'ampleur et la précision qu'elle mérite, nous avons esquissé ailleurs un essai de typologie des religions (Prades, 1987 : 272 et ss. et 303 et ss.). Revenons-y brièvement pour traiter la question de la nature de la « religion de l'humanité ».

Une typologie générale des religions pourrait être fondée à partir de deux critères : la nature moniste, dualiste ou pluraliste des croyances et leur caractère cosmocentrique, théocentrique ou anthropocentrique. Ces deux critères admettent des combinaisons diverses, comme, par exemple, un polythéisme anthropocentrique, un monisme cosmique, etc.

Pour nous, la religion de l'humanité ne peut être comprise, ni comme un monisme ni comme un pluralisme, mais comme un véritable dualisme, issu directement de la tradition judéo-chrétienne (15) qui domine la culture occidentale. C'est ce dualisme fondamental qui s'impose, sous une forme sécularisée, dans l'œuvre de Rousseau, chez les ancêtres de la sociologie française : Saint-Simon et Comte et dans l'élaboration théorique d'Émile Durkheim, leur héritier direct.

Dans cette perspective, la religion de l'humanité maintient le principe essentiel du dualisme théocentrique, qui distingue deux réalités totalement

hétérogènes, une réalité sacrée et une réalité profane. Une réalité sacrée qui est une, absolue, inconditionnelle et une réalité profane qui est multiple, relative, changeante. Dans le dualisme théocentrique, la réalité sacrée est symbolisée par la figure du Dieu créateur, la réalité profane, par celle du monde, de la créature. Dans le dualisme anthropocentrique, la réalité sacrée est symbolisée par la personne humaine, par la société humaine, par l'humanité, la réalité profane étant symbolisée, elle, par des individus, par des groupes, par des intérêts différents, dispersés et peut-être contradictoires.

Voilà le point décisif. Entre le dualisme « théocentrique » et le dualisme « anthropocentrique », il y a un point commun essentiel (l'appel du profane à vivre de et par le sacré) et une différence somme toute secondaire (il ne s'agit plus de la distinction entre Dieu et le monde mais de la distinction entre une réalité humaine transcendante et des réalités humaines quotidiennes diffuses et continentes).

C'est sans doute l'idée centrale du dualisme yahvéique qui est la clé permettant d'interpréter dans sa véritable dimension la religiosité anthropocentrique durkheimienne. Il ne suffit pas d'ironiser et de réduire la « religion de l'humanité » à une pure attitude patriotique (16). Il s'agit par contre de quelque chose de plus complexe et de plus fondamental. La religiosité qui anime le sociologue résulte en bonne partie (17) d'une conjonction profonde entre sa souche juive et sa lecture de la grande tradition humaniste et laïque de la modernité issue de l'Illustration française. Aussi étrange que cela puisse paraître, l'une et l'autre de ces sources conduisent fondamentalement à une révision de l'idée de Dieu.

On aura l'occasion de revenir en détail sur cette question (18). Limitons-nous pour le moment à évoquer deux textes de Durkheim qui indiquent les grandes lignes de sa réponse.

Dans la discussion de ses thèses sur la « Détermination du fait moral », un texte élaboré en 1906, Durkheim faisait remarquer l'analogie qui existe entre son raisonnement et celui de Kant. « Kant postule Dieu, parce que, sans cette hypothèse, la morale est inintelligible. Nous postulons *une société\** (19) spécifiquement distincte des individus, parce que, autrement, le monde est sans objet, le devoir sans point d'attache » (*Ibid.* : 70).

A partir de cette analogie, Durkheim argumente que, de fait, « la morale ne commence que quand commence le désintéressement [...]. Mais [celui-ci] n'a de sens que si le sujet auquel nous nous subordonnons a une *valeur plus haute\** que nous individus » (*Ibidem* : 71). Or, quel peut être ce sujet ? (20). « [...] dans le monde de l'expérience, je ne connais qu'*un sujet\** qui possède une réalité morale, plus riche, plus complexe que la nôtre, c'est la *collectivité\**. Je me trompe, il en est un autre qui pourrait jouer le même rôle : c'est la *divinité\**. Entre Dieu et la société il faut choisir\* » (*Ibidem* : 71).

Voilà deux fondements possibles : Dieu et la société. Lequel des deux peut être considéré comme valable ? La position existentielle de Durkheim est claire. « Entre *Dieu\** et la *société\** il faut choisir. Je n'examinerai pas ici les raisons qui peuvent militer en faveur de l'une ou l'autre solution qui sont toutes deux cohérentes. J'ajoute qu'à mon point de vue, ce choix me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la *divinité\** que la *société\** transfigurée et pensée symboliquement » (*Ibidem* : 71).

La même idée est exprimée dans les *Formes*. « Puisque le monde qu'exprime le *système total\** des concepts est celui que se représente la société, la *société seule\** peut nous fournir les notions les plus générales suivant lesquelles il doit être représenté. Seul *un sujet\** qui enveloppe *tous les sujets particuliers\** est capable d'embrasser un tel objet. Puisque l'univers n'existe qu'autant qu'il est pensé, et puisqu'il n'est pensé totalement que par la société, il prend place en elle ; il devient un élément de sa vie intérieure, et ainsi elle est [...] le *genre total\** en dehors duquel il n'existe rien. Le concept de *totalité\** n'est que la forme abstraite du concept de *société\** : elle est le tout qui comprend toutes les choses, la classe suprême qui renferme toutes les autres classes [...] » (*Formes* : 630). Ce paragraphe est complété par une petite note aussi étonnante que révélatrice. « Au fond, concept de *totalité\**, concept de *société\**, concept de *divinité\** ne sont vraisemblablement que des aspects différents d'une seule et même notion » (*Formes* : 630, n. 2).

\*  
\* \*

La construction intellectuelle durkheimienne serait donc bâtie sur la base d'une religiosité d'origine juive ayant débouché sur une religion de l'humanité.

Il faudra corriger une opinion relativement bien répandue. Durkheim n'est point le sociologue qui regarde les « formes de la vie religieuse » de l'extérieur, comme une sorte d'« observateur externe » [outsider], comme un profane, comme un étranger sinon comme un intrus. Non. Tout comme Otto, comme Van der Leeuw, comme la plupart des spécialistes qui comptent dans la tradition intellectuelle de l'étude scientifique de la religion, Durkheim a vécu en profondeur son expérience religieuse et en a été marqué tout au long de sa vie et de son œuvre. La différence entre Durkheim et les autres spécialistes ne serait donc pas dans la présence ou l'absence d'une religiosité, mais dans le type de religiosité, qui, dans le cas du Durkheim, est une religiosité anthropocentrique, profondément dominée par un dualisme transcendant et sécularisé.

Ces considérations doivent être précisées et approfondies. Elles invitent à poursuivre des pistes de recherche susceptibles de faire ressortir l'intérêt heuristique d'une « religiologie de la connaissance ». La célèbre formule « die Seinsverbundenheit des Wissens » (Mannheim, 1952 : 229 et ss.) pourrait être en quelque sorte inversée, pour chercher « die Wissensverbundenheit des Seins » pour montrer ainsi, concrètement, que de la même manière que le « savoir dépend des réalités objectives, celles-ci dépendent également du savoir ». Weber (1920, I : 205) l'avait rappelé à la fin de son essai célèbre. Plus récemment Bourdieu et Rafie (1981 : 42), insistent pour « nommer les soubassements tacites » de ce qu'ils appellent « l'appareil des raisons ». Pour notre part, l'analyse empirique circonstanciée de l'influence concrète qu'exercent les croyances religieuses ou quasireligieuses sur une œuvre intellectuelle et sur un type de culture — y compris les plus actuelles et les plus modernes — nous paraît un champ de labeur indispensable et rémunérateur.

José A. PRADES  
Université du Québec à Montréal

## NOTES :

(1) Pour Durkheim, la « foi » est un phénomène « générique », un phénomène « naturel ». Elle peut donc prendre mille formes. « La foi en Dieu n'est qu'une espèce de foi » (« Les Études de science sociale » : 195). Il y a ainsi une foi politique (*Formes* : 304), scientifique (*Formes* : 298), etc. La foi est par ailleurs un phénomène humain impérissable. « Tant qu'il y aura des hommes qui vivront ensemble il y aura entre eux quelque foi commune » (« Les Études de science sociale » : 197). La foi exerce enfin une fonction humaine et sociale indispensable. « C'est surtout la foi dans un commun idéal qu'il faut éveiller » (*Éducation morale* : 87). Nous avons donné d'autres détails sur le concept durkheimien de foi (Prades, 1987 : 100-02).

(2) Lukes (1972 : 44-85) a retracé le portrait des influences directes qu'a subies le jeune Durkheim. Pour un remarquable tableau d'ensemble des sources intellectuelles de la modernité, voir notamment GUSDORF (1972).

(3) Lukes (1972 : 474) accorde que Durkheim avait « un pied » dans le champ de Saint-Simon et de Comte « qui cherchaient à propager une alternative fonctionnelle à la religion traditionnelle — la religion séculière de l'humanité fondée sur la science et la raison ». Lukes ajoute à ce propos que Durkheim partageait également des vues de Maistre et de Bonald (« la religion est une chose indispensable ») et de Max Weber (« le monde moderne est en processus croissant de sécularisation, désenchantement et rationalisation »).

(4) « Cours de science sociale », « La Sociologie en France au XIX<sup>e</sup> siècle », « Sociologie et sciences sociales », « La Sociologie ». (Les références bibliographiques complètes seront données à la fin de cet article).

(5) Notons qu'il existe une abondante littérature sur l'influence de Comte sur Durkheim, voir surtout l'excellente étude de Hawkins (1979). On ne pourrait pas dire la même chose en ce qui concerne Saint-Simon. Son influence sur Durkheim a été étudiée plutôt indirectement par les commentateurs de son ouvrage *Le Socialisme* (Lukes, 1972 : 248).

(6) Voir, en particulier, les commentaires de Mauss (1978) dans son introduction au *Socialisme*, ainsi que les études de Filloux à ce sujet (1963, 1971, 1977).

(7) Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon (Paris, 1760 - Paris, 1825) est considéré comme le dernier des encyclopédistes et le premier socialiste français de l'ère industrielle. Dans son *Socialisme* (p. 106-07), Durkheim tente une classification de l'œuvre écrite de Saint-Simon en deux groupes. « [...] I. Questions de science et de philosophie générale : *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, 1803. *Introduction aux travaux scientifiques du XIX<sup>e</sup> siècle*, 1807. *Lettres au Bureau des longitudes*, 1808. *Mémoire sur la science de l'homme*, 1813. *Travail sur la gravitation universelle*, 1813. II. Études politiques et sociales : *Réorganisation de la société européenne*, 1814. *L'industrie*, 1816-1817. *L'organisateur*, 1819. *Du système industriel*, 1821-1822. *Catéchisme des industriels*, 1822-1824. *Nouveau christianisme*, 1824. *De l'organisation sociale* et *De la physiologie appliquée aux améliorations sociales* (posthumes) [...] ». Pour un intéressant recueil de textes, voir Saint-Simon (1969).

(8) A propos de l'étude de Durkheim sur l'œuvre de Saint-Simon, Pickering (1975 : 340) note sans entrer dans les détails : « Certaines remarques qu'il fait à propos de l'intérêt de Saint-Simon pour la religion s'appliquent à lui-même ».

(9) Cette idée de l'unité est centrale chez Saint-Simon. Durkheim y ajoutera une nuance essentielle : cette unité ne saurait pas avoir un caractère « panthéiste » ; elle exige, par contre, un dualisme radical et une force unique suprême à l'intérieur de celui-ci (Prades, 1987 : 303 et ss.).

(10) Noter le langage explicitement religieux de Saint-Simon. « Le nouveau christianisme aura sa morale, son culte et son dogme ; il aura son clergé et son clergé aura ses chefs. Mais [...] la doctrine de la morale sera considérée par les nouveaux chrétiens comme la plus importante ; le culte et le dogme ne seront envisagés par eux que comme des accessoires ayant pour objet principal de fixer sur la morale l'attention des fidèles de toutes les classes » (*Nouveau christianisme*, VII, 16, cité dans *Socialisme* : 201). Ce langage explicitement « religieux » ne se trouvera jamais chez Durkheim.

(11) « La Sociologie en France au XIX<sup>e</sup> siècle » : 115-18 ; « Sociologie et sciences sociales » : 140 ; « La Sociologie » : 6-7.

(12) « Il n'y a pas dans l'histoire de crise aussi grave que celle où les sociétés européennes sont engagées depuis plus d'un siècle » (*Éducation morale* : 86). Comparer avec l'expression de Saint-Simon : « C'est la passion de la science et du bonheur public, c'est le désir de trouver un moyen de terminer d'une manière douce l'effroyable *crise* dans laquelle toute la société européenne se trouve engagée, qui m'ont fait tomber dans cet état de détresse » (cité dans *Socialisme* : 106).

(13) Apter (1963) apporte d'autres idées intéressantes : la distinction entre religion individuelle et religion collective ; la distinction entre religion de réconciliation et religion de mobilisation, etc.

(14) Schoffeleers (1978 : 23) remarque que certaines idées d'Apter sont « entièrement contenues dans la tradition durkheimienne » et, « en même temps suffisamment proches(s) des conceptions de Bellah ».

(15) Il faudrait préciser beaucoup de choses. On ne peut pas ignorer, par exemple, le poids de certaines sous-traditions mystiques judéo-chrétiennes qu'on pourrait qualifier de « théo-anthropocentriques », voire même « cosmo-théo-anthropocentrique » (Panikkar, 1969, 1978). En se tenant à un point de vue général, il nous semble cependant juste de considérer le vécu commun de la tradition judéo-chrétienne, comme un dualisme.

(16) Voir, par exemple, Robertson (1970 : 36 et ss.) et notre discussion à propos de la définition durkheimienne de la religion (Prades, 1987 : 33-118).

(17) Chercher les racines culturelles de la pensée durkheimienne, n'implique pas la négation de ses célèbres thèses sur l'origine sociale des catégories. Nous nous limitons à signaler ici que, pour nous, pas plus que pour Durkheim, cette double démarche explicative n'est pas contradictoire.

(18) Nous avons actuellement en route deux études sur la place de l'idée de Dieu chez Durkheim. Le premier se rapporte directement à l'impact de sa souche juive. Le deuxième à celui de sa « religion de l'humanité » en faisant appel au concept de « religion civile » développé par Robert N. Bellah (1967) à la suite de l'œuvre de J.-J. Rousseau.

(19) Les mots soulignés par nous sont suivis du signe \*.

(20) Du point de vue de notre hypothèse explicative concernant l'influence du dualisme yahvéique sur la spiritualité durkheimienne, il est intéressant de souligner que, pour Durkheim, cette valeur plus haute, doit être « un sujet ». On sait par ailleurs très bien que dans d'autres spiritualités, étrangères au dualisme yahvéique, cette valeur peut être un monisme de type cosmique foncièrement impersonnel.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- APTER (D.E.), 1963. "Political Religion in the New Nations", in C. GEERTZ (ed.), *Old Societies and New States*, New York, Free Press, p. 57-104.
- BELLAH (R.N.), 1967. "Civil Religion in America", *Dedalus*, 96/1 : 1-121.
- DAVY (G.), 1960. « Allocution pour la commémoration du centenaire de la naissance d'É. Durkheim », *Annales de l'Université de Paris*, 16-22.
- DURKHEIM (É.), 1886a. « Les Études de science sociale », *Revue de philosophie*, XXII : 61-80, repris dans É. DURKHEIM, *La Science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p. 184-214.
- DURKHEIM (É.), 1888a. « Cours de science sociale : leçon d'ouverture », *Revue internationale de l'enseignement*, XV : 23-48, repris dans É. DURKHEIM, *La Science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p. 77-110.
- DURKHEIM (É.), [1902b], 1960. *De la Division du travail social*, Paris, [Alcan], PUF.
- DURKHEIM (É.), 1898c. « L'Individualisme et les intellectuels », *Revue bleue*, X : 7-13, repris dans É. DURKHEIM, *La Science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p. 261-78.
- DURKHEIM (É.), 1900b. « La Sociologie en France au XIX<sup>e</sup> siècle », *Revue bleue*, XII : 609-13 et 647-52, repris dans É. DURKHEIM, *La Science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p. 111-36.
- DURKHEIM (É.), [1901c], 1988. *Les Règles de la méthode sociologique [revue et augmentée d'une préface nouvelle]*, Paris, [Alcan], Flammarion.
- DURKHEIM (É.), 1906b. « La Détermination du fait moral », *Bulletin de la société française de philosophie*, VI, repris dans É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, p. 51-83.
- DURKHEIM (É.), 1909e. « Sociologie et sciences sociales », repris dans É. DURKHEIM, *La Science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p. 137-59.
- DURKHEIM (É.), [1912a], 1985. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, [Alcan], PUF.
- DURKHEIM (É.), 1915a. « La Sociologie » in *La Science française*, Paris, Ministère de l'instruction publique et des Beaux-Arts, repris dans É. DURKHEIM, *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Minuit, 1975, p. 109-118.
- DURKHEIM (É.), 1919b. « L'Avenir de la religion » in F. ABAUZIT et al., *Le Sentiment religieux à l'heure actuelle*, Paris, Vrin, 1919, repris dans É. DURKHEIM, *La Science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p. 305-13.
- DURKHEIM (É.), [1925a], 1974. *L'Éducation morale*, Paris, [Alcan], PUF.
- DURKHEIM (É.) 1971. *Le Socialisme*, Paris, PUF.
- FILLOUX (J.-C.), 1963. "Durkheimism and Socialism", *The Review*, 5/2, 66-85.
- FILLOUX (J.-C.), 1971. « Démocratie et société socialiste chez Durkheim », *Cahiers Vilfredo Pareto : Revue européenne de sciences sociales*, 25 : 29-48.
- FILLOUX (J.-C.), 1977. *Durkheim et le socialisme*, Genève, Droz.
- GUSDORF (G.), 1972. *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*. Vol. V : *Dieu, la nature, l'homme, au siècle des lumières*, Paris, Patoy.

- HAWKINS (M.J.), 1979. "Comte, Durkheim and the Sociology of Primitive Religion", *Sociological Review*, 27/3 : 429-46.
- LUKES (S.), 1972. *É. Durkheim. His Life and Work*, New York, Harper & Row.
- MANNHEIM (K.), 1952. *Ideologie und Utopie*, Frankfurt, Schulte-Bulmke.
- MAUSS (M.), 1978. « Introduction » in É. DURKHEIM, *Le Socialisme*, Paris, PUF, 1971, p. 17-21.
- PICKERING (W.S.F.), 1984. *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, London, Routledge.
- PRADES (J.A.), 1987. *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, PUF.
- RAFIE (M.), 1981. « Le Suicide : empirie... et métaphysique », *Sociologie du Sud-Est*, 30 : 41-62.
- ROBERTSON (R.), 1970. *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford, Blackwell.
- SAINT-SIMON (C.H. de), 1969. *Le nouveau christianisme et écrits sur la religion*, Paris, Seuil.
- SCHOFFELEERS (M.), 1978. "Clan Religion and Civil Religion: On Durkheim's Conception of God as a Symbol of Society" in M. SCHOFFELEERS et D. MEIJERS, *Religion, Nationalism and Economic Action*, Assen, Van Gorcum, 1978, p. 13-51.
- WACH (J.), 1955. *Sociologie de la religion*, Paris, Payot.
- WEBER (M.), 1920. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 3 vols.